27e ANNÉE (3e SÉRIE) | No 4 | 26 JANVIER 1905

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

F. PERRIOT	A. ROZIER
Ancien supérieur du Grand Séminaire de Langres	Dr en théologie
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF	SOUS-DIRECTEUR

L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL ; *de 10 francs sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé,* Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

Notes pour aider à l'étude du plain-chant

Note XXV

LE CHANT DES TRAITS

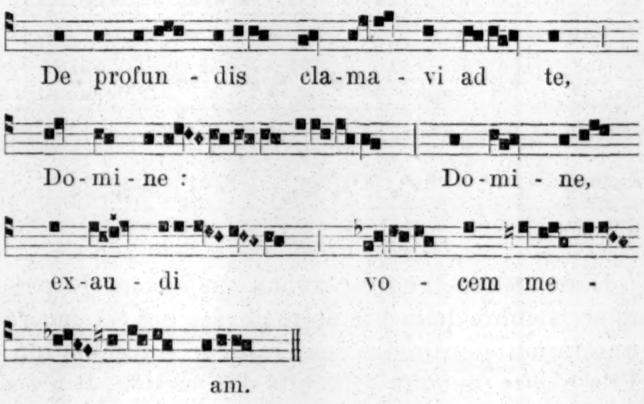
Les Traits qui remplacent l'*Alleluia* de la messe depuis la Septuagésime jusqu'à Pâques, forment une classe particulière de chants. Chacun d'eux se compose d'une certaine série de versets qui ont leurs intonations, leurs médiantes, leurs finales, des vocalises suppliantes, assez développées dans le corps même des phrases et surtout avant les repos des divisions importantes et aux finales des pièces. Ces vocalises forment des dessins qui reviennent souvent dans les Traits du même ton ; les mêmes se répètent dans les divers versets d'un même Trait : les unes aux finales, les autres dans le corps des phrases. Il y a fort peu de syllabes du texte qui ne portent qu'une seule note ; au cours de chaque phrase, il semble que la voix ne doive jamais se poser sur un son comme pour s'y complaire, mais que, toujours émue, elle oscille perpétuellement autour des sons principaux, se hâte de poursuivre sa marche soutenue jusqu'à ce qu'elle atteigne enfin le repos d'une pause finale.

Les vocalises se partagent néanmoins en mots mélodiques qui doivent être distincts, mais non désunis. Chacun d'eux est comme un cri spécial dans la supplication générale de la phrase à laquelle il appartient ; chacun a sa signification particulière en harmonie avec le sens mélodique de l'ensemble. C'est ce que doivent bien sentir les chantres pour donner aux Traits l'expression qui leur convient.

L'étude à faire des Traits au point de vue pratique est facile. Les mêmes formules reviennent fréquemment, la mélodie roule presque toujours sur les mêmes cordes, et malgré quelques variétés, ce sont presque toujours les mêmes accents.

D'ailleurs tous les Traits sont ou du deuxième ou du huitième ton. Quand on en aura étudié un seul de chaque ton, on les connaîtra tous.

I. — Le premier Trait que nous rencontrons dans le Propre du temps est celui de la Septuagésime. Il est du huitième ton. Nous allons le suivre verset par verset [1].



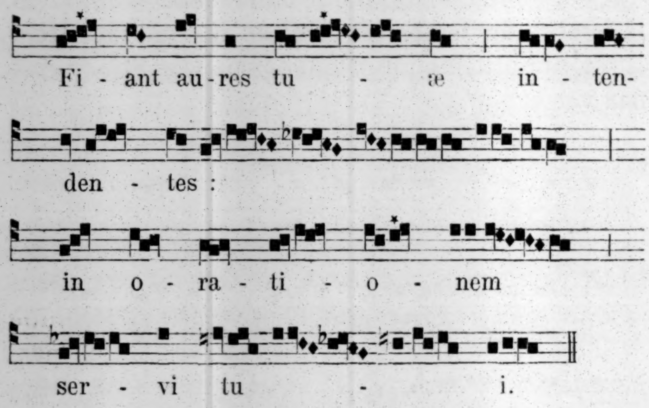
L'intonation est identique dans beaucoup des Traits du huitième ton. La teneur des quatre syllabes de *De profundis* est la même, sol. On s'en écarte une première fois sur la syllabe *fun* par le torculus qui est un la orné. On y revient à la première note de *dis* pour s'en écarter de nouveau par un second ornement prenant sur le la. Les formes mélodiques de *clamavi ad te* sont ordinaires dans les Traits du même ton ; elles ont pour notes importantes les notes plagales fa, ut et la avec repos sur le sol.

La vocalise de *ne* dans *Domine* est celle qui termine un grand nombre de membres de phrase à la division médiane du verset. Deux détails caractéristiques à noter : d'abord la répétition des trois clivis identiques, ce qui, avec les deux dernières notes du climacus précédent, fait qu'il y a quatre fois la répétition des deux mêmes sons : c'est une ondulation de la voix sur le son principal qui reste le sol ; — puis une préparation au repos à faire sur le fa : de l'ut sur lequel la voix doit se poser nettement, on descend par une progression de deux clivis dont la première, avec l'ut, fait entendre le la, la seconde le sol ; la dernière clivis conduit du sol au fa de la pause.

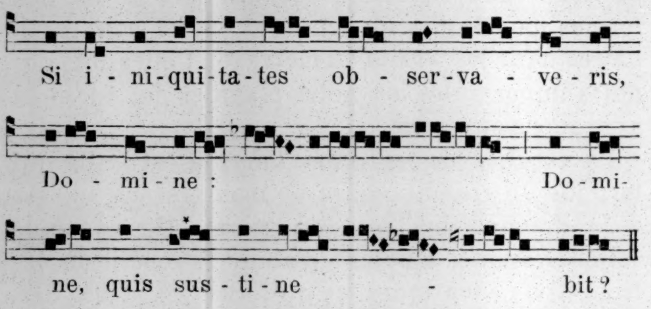
[1] Cf. Cod. Einsied., p. 82 ; Cod. Sangal., p. 29.

Dans le premier membre de la seconde phrase, la vocalise de *di* est une formule très fréquente aux repos secondaires. Elle n'offre aucune difficulté spéciale.

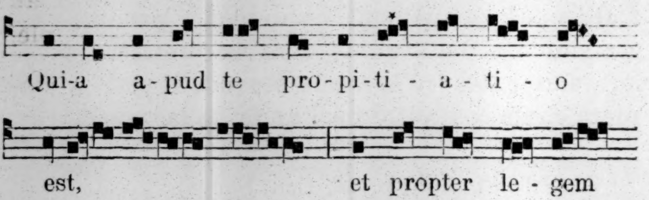
Le second membre de phrase *vocem meam* est dans toute sa teneur une formule ordinaire. Les six notes de *vo* doivent être intimement liées et exécutées avec légèreté, bien qu'on doive marquer d'une attaque la première note de chaque neume, podatus et clivis ; *cem* doit se lier à la syllabe *vo*. La première note de *me* sera détachée quelque peu du torculus suivant, après lequel la pause sera plus marquée, bien que légère. Dans le dernier mot mélodique de *me*, la première note sera appuyée, un peu allongée, les deux clivis suivantes plus légères. Les deux dernières notes de *am*, allongées pour le repos final.

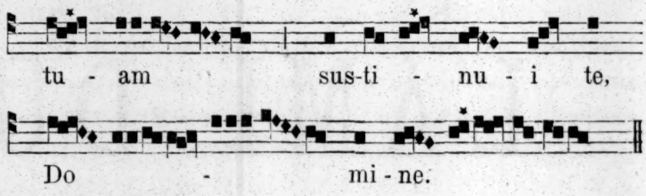


Dans ce verset nous n'avons qu'à noter le premier membre de la première phrase qui est encore une formule ordinaire des Traits du huitième ton. Elle n'offre aucune difficulté d'exécution. Il n'y a qu'à disjoindre des suivantes les deux premières notes de *tu*, les suivantes formant un autre mot mélodique. Au second membre, *intendentes*, il n'y a qu'à disjoindre des notes suivantes la première de *den* et les deux premières de *tes*, puis distinguer les mots mélodiques comme les blancs de la notation l'indiquent.



A noter dans ce verset l'intonation que nous retrouverons au verset suivant ; le dessin de *vaveris* qui se répète à *Domine*. Le reste nous est déjà connu.

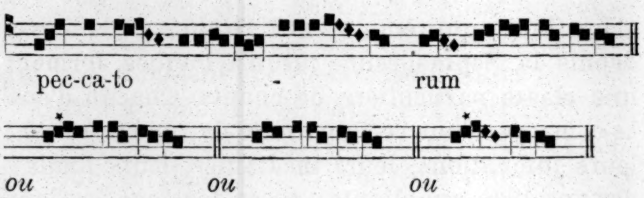




Sur ce dernier verset nous n'avons plus que deux particularités à noter : la première partie de la vocalise de *est* que nous n'avons pas encore rencontrée ; les deux clivis qui la terminent ne sont pas l'ondulation que nous avons signalée au premier verset, mais une finale de mot mélodique ; — et les vocalises de *Domine* qui sont la finale ordinaire des Traits du huitième ton, sauf les variantes motivées par la syllabe sur laquelle commence la vocalise finale.

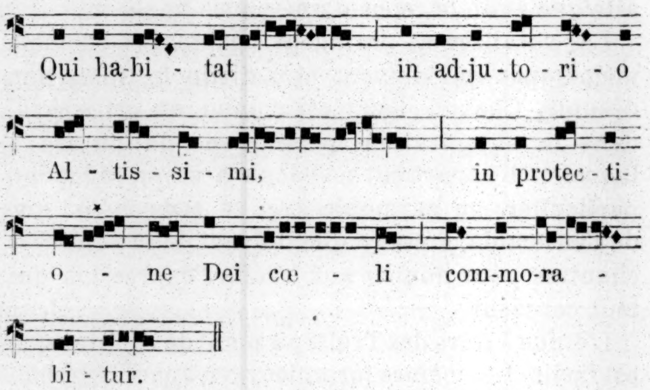
Vocalise commençant sur la dernière syllabe du mot :

Vocalise commençant sur l'avant-dernière :



II. — Les Traits du deuxième ton sont du même genre que ceux du huitième, avec cette différence que les formules mélodiques se tiennent généralement sur les notes authentiques fa, ré, et plagales ut, sol, mi, et ne sortent presque pas de ce cadre très restreint, tandis que les Traits du huitième ton ont généralement plus d'étendue.

Le Trait *Qui habitat* du premier dimanche de l'Avent est trop long pour que nous le transcrivions en entier. Quelques versets suffiront à nous faire connaître les formules ordinaires des Traits du deuxième ton [1].



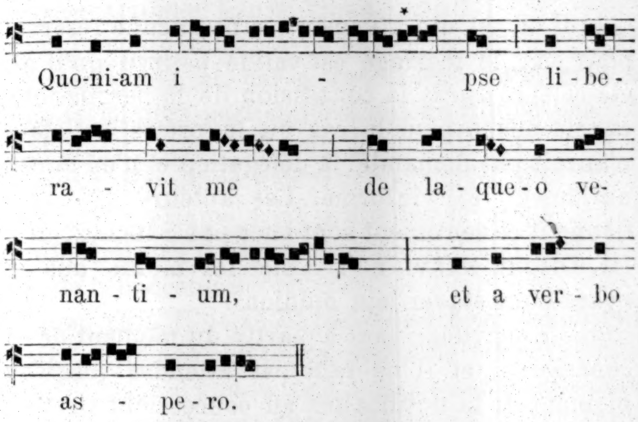
Dans le premier membre *Qui habitat*, après les deux premières notes de *tat*, il faut une légère sus-

[1] Cf. Cod. Einsied., p. 100 ; Cod. Sangal., p. 35.

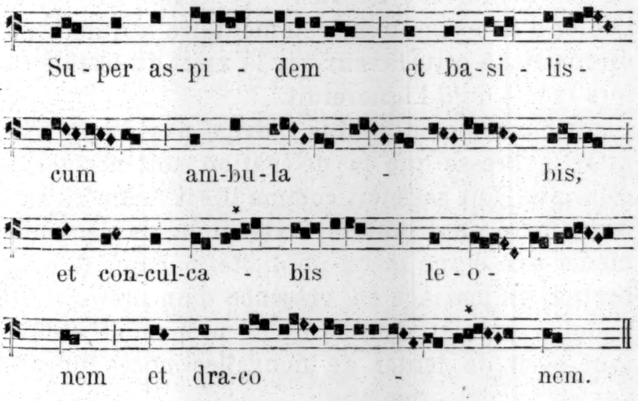
pension avant de poursuivre. Il en faut deux dans la syllabe *mi* du second membre : une première après les quatre premières notes, une seconde après le strophicus suivant. Il en sera ainsi partout où l'on rencontre cette formule.

Dans le premier membre de la seconde phrase, même suspension après les deux premières notes de *o* ; une autre dans le second membre après les deux premières notes de *ra*.

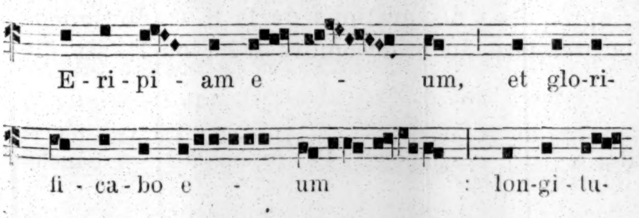
Dans tous les groupes la distinction des syllabes musicales devra être rendue par une attaque qui ne soit pas trop accentuée de la première note. Toutes les syllabes d'un même mot mélodique seront intimement unies.

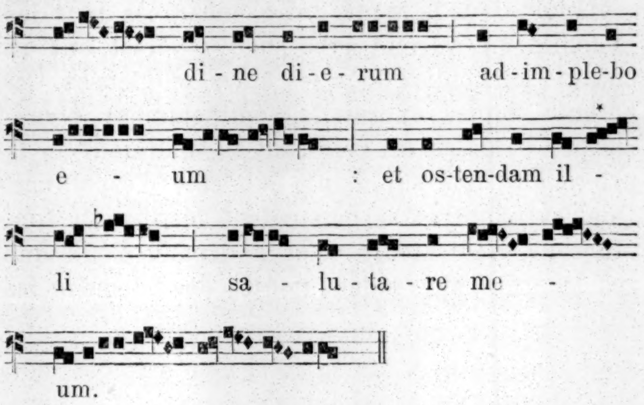


Trois passages sont à remarquer dans ce verset : d'abord la vocalise de *i* dans *ipse* : la première note disjointe des suivantes qui forment trois mots mélodiques ; puis la vocalise de *me* qui se rencontre fréquemment dans les traits du deuxième ton ; puis la finale *aspero*.



Les nouvelles vocalises de ce verset sont les suivantes : celles de *aspidem ;* celle de *la* dans *ambulabis* où nous voyons une répétition du premier mot mélodique, puis une répétition du même climacus précédé la seconde fois d'une clivis ; celle de *leonem ;* enfin celle de *draconem*. La notation seule suffit à indiquer ce qui doit être disjoint et ce qui doit être uni.





Ce verset est le dernier du Trait. Les formules nous en sont déjà connues, à l'exception de celles de la dernière phrase *et ostendam illi salutare meum*. Toute cette phrase constitue la finale de la pièce. Les vocalises que nous y trouvons sont celles de toutes les phrases finales des Traits du deuxième ton, avec de légères variantes occasionnées par le texte.

La première syllabe de la finale est la clivis de *il ;* la seconde, le scandicus suivant ; la troisième et la quatrième, le porrectus et le torculus suivi d'une clivis de *li* dans *illi :* ce porrectus et ce torculus forment deux dessins symétriques, le torculus est le renversement du porrectus. Il y a une pause après *illi* qui termine le membre de phrase.

La reprise de la phrase offre une variante quand il y a une syllabe de moins qu'à *salutare ;* au lieu de descendre progressivement de fa à ut par les notes intermédiaires mi et ré, on y descend directement par une clivis composée de fa et ut.

Les suspensions à pratiquer dans la phrase entière se trouvent : après les deux premières notes de *il* dans *illi*, après les six premières notes de *me*, après les deux premières notes de *um* dans *meum,* puis après la note qui suit le premier climacus de *um*.

Pour terminer comme il convient, il est nécessaire de ralentir non seulement le pressus final, mais encore le climacus précédent. Il serait même bon de commencer le ralentissement à l'avant-dernier climacus, de donner ensuite une plus grande ampleur au dernier ainsi qu'au pressus final. Avec le ralentissement, il faut encore avoir soin de diminuer progressivement l'intensité de la voix de telle sorte que les dernières notes, sans cesser d'être perceptibles dans l'église tout entière, soient cependant très adoucies.

Rappelons encore que si nous demandons qu'on disjoigne, qu'on distingue, qu'on sépare, qu'on détache certaines notes, certains groupes, qu'on pratique au cours des vocalises des suspensions, ce n'est pas pour morceler la phrase ; il faut au contraire que sa marche reste soutenue et souple. Ces disjonctions ne doivent servir qu'à en faire ressortir le dessin et à en accentuer l'expression.

Les Traits biens exécutés, à deux chœurs, par des chantres exercés, sont fort intéressants. Ces vocalises qui reviennent sans cesse, les mêmes

mais non dans le même ordre, encadrées dans des mélodies qui varient avec chaque verset, ont un charme particulier pour les âmes religieuses. Ces accents émus, expressifs, éminemment pieux, élèvent l'âme en lui inspirant le sentiment de la prière à la fois suppliante et pleine d'espérance. Que les chantres se persuadent bien qu'ils font office de prédicateurs et qu'il dépend d'eux que ces beaux chants soient goûtés des fidèles et les édifient.

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Deux futurs époux obtiennent de leur propre curé l'autorisation de se marier dans une paroisse étrangère.

La délégation est concédée par écrit et remise à la sacristie de l'église où doit avoir lieu la cérémonie.

Le prêtre chargé du service paroissial procède au mariage, se présente devant les futurs conjoints, reçoit leurs serments, fait la bénédiction de l'anneau ; et de retour à la sacristie (alors seulement) il songe à la délégation nécessaire, qu'il trouve là sous ses yeux, mais dont il n'a point pris connaissance.

Quelques-uns parmi mes confrères croient ce mariage valide. D'autres au contraire le tiennent pour invalide, parce que d'après le droit la délégation doit être *aliquo modo nota;* or, dans l'espèce, elle ne l'a pas été.

Quelle est la vraie solution ?

R. — I. Tout d'abord il nous faut résoudre la question de principes relative à la délégation.

Presque tous les auteurs admettent que, pour la validité de la délégation, il faut qu'elle soit connue et acceptée, au moins tacitement, par le délégué. Citons nos preuves :

A) C'est d'abord Gasparri :

At licentia non valet nisi sacerdos delegatus eam acceptaverit expresse vel tacite ; nam « cuique pro eo præstatur, invito non tribuitur » *l. 10 ff. De donationibus.* Inter præsentes silentium, et inter absentes petitio a te ipso facta vel a tertia persona, te conscio, tacitam continet acceptationem ; hinc licentia valet a momento concessionis, et ideo e. g. matrimonium consistit initum coram sacerdote quo tempore nuntius aut epistola cum licentia adhuc est in via et sacerdos ac contrahentes concessionem ignorant, imo putant concessam non fuisse, licet profecto matrimonium foret illicitum [1].

Gasparri se pose ensuite cette question : Que faut-il penser du cas où le curé ou bien l'Ordinaire donnent une délégation de leur propre mouvement ou sur la demande d'une tierce personne, mais à l'insu du délégué ? — D'après l'opinion très commune des auteurs, dit-il, cette délégation n'a aucune valeur, lors même que la délégation aurait été réellement donnée, qu'elle aurait été expédiée à celui qui a assisté au mariage, et qu'il l'aurait reçue sans le savoir. En faveur de cet enseignement les auteurs citent une décision de la S. C. du Concile du 25 avril 1625, *in Nullius*, résumée par Giraldi en ces termes : « Item nullum est matrimonium contractum coram sacerdote deputato a parocho qui ignorabat illius deputationem quæ etiam ignorabatur ab altero contrahentium *in Nullius*, 15 Apri. 1625, lib. 13, p. 432 [1]. »

B) Nous analyserons l'enseignement de Mgr Rosset. « *An valeat*, dit-il, *licentia concessa quidem, sed non intimata ?* » Il y a deux opinions en présence.

1° Il en est qui affirment, sans aucune réserve; pour eux, le mariage est valide pourvu qu'il ait été célébré *après* la concession de la permission ; et cela même pour le cas où le prêtre assistant n'aurait pas demandé la délégation et n'en aurait nullement été informé. Les auteurs qui soutiennent ce sentiment sont cités par Sanchez, lib. III, Disput. XXXVI, n. 1. Voici les motifs mis en avant pour étayer leur opinion :

a) Un privilège vaut à partir du moment de sa concession, et il ne faut pas attendre jusqu'au moment de la notification au concessionnaire. La preuve s'en trouve dans les indults qui le mentionnent, où l'on fait attention à la date de la signature, et non pas à celle de la présentation à l'intéressé. Or la délégation pour assister à un mariage est un privilège. Donc.

b) La valeur d'une concession découle de la volonté de celui qui délègue, comme le legs dépend de la volonté du testateur. Or celui qui a été l'objet d'une donation testamentaire acquiert un droit strict à cette faveur par la mort du testateur, lors même qu'il l'ignorerait.

c) Le concile de Trente n'exige pas d'une manière expresse que la délégation soit notifiée à celui qui doit assister, comme il est facile de s'en convaincre en lisant le texte. Il ne le demande même pas d'une façon implicite, puisque la célébration du mariage en présence d'un prêtre et de témoins permet d'en faire la preuve et enlève tout péril de tenter de nouvelles noces durant l'existence des premières.

2° Une seconde opinion, qui est communément admise et qui est la vraie, fait une distinction selon que la délégation aurait été accordée par le curé sans que le délégué l'eût sollicitée et en eût été averti ; ou bien qu'elle aurait été donnée sur une demande présentée directement par le délégué, soit de vive voix, soit par lettre, soit par un exprès.

Dans le premier cas, le mariage est invalide d'après deux déclarations de la S. C. du Concile ; la première du 9 décembre 1626, où il est dit :

[1] *Tractatus de Matrimonio*, 1891, n. 944.

[1] Giraldi, II, *sect.* 115, n. 14. — Cf. De Angelis, IV, III, n. 5 ; — Schmalzg., IV, III, n. 203 ; — Sanchez, III, XXXVI, etc.

« Posita ignorantia licentiæ, matrimonium non est validum » ; la seconde du 15 avril 1628 où on lit : « Matrimonium contractum coram sacerdote extraneo, qui habet licentiam a proprio parocho unius ex contrahentibus, sed ignorat se habere illam, haud esse validum. »

Le motif canonique, c'est que la délégation pour le mariage revêt la forme d'une grâce par privilège et d'une donation. Or, le privilège et la donation ne produisent leur effet qu'après avoir été acceptés. Sans doute on fait attention à la date de la concession quand elle a eu lieu sur les instances du privilégié ou du moins avec son consentement : l'acceptation alors coïncide avec la concession. Mais cela ne se vérifie pas dans le cas où la concession a lieu à l'insu du privilégié. — De plus, la comparaison avec le legs testamentaire ne se vérifie pas ici, parce que le legs est soumis à une législation particulière, qui ne trouve pas ici son application. — Enfin le concile de Trente a voulu parler d'une délégation effective, telle qu'on la rencontre dans la vie pratique ; or, dans la vie ordinaire, une délégation ne produit son effet que si elle est acceptée.

Bien plus, il ne suffit pas d'une notification qui serait faite par une tierce personne venant d'elle-même assurer que le curé a réellement accordé la permission : il faut que le délégué l'apprenne ou bien de vive voix de la part du déléguant, ou par un envoyé du curé, ou bien enfin par son propre envoyé.

Parmi les auteurs qui défendent cette opinion, on cite : Sanchez, Filliucius, Coninck, Barbosa, Tamburini, Wiestner, Schmalzgrueber, La Croix, Alasia, Carrière et nombre d'autres [1].

II. Nous allons faire l'application de ces principes au cas qui nous est proposé.

Pour nous, le mariage nous semble valide, parce que la concession a été faite du *consentement*, donné *au moins à l'avance*, du clergé paroissial. Nous appliquons ici la règle posée par Gasparri : « Inter præsentes silentium, et inter absentes petitio a te facta, vel a tertia persona, te conscio, tacitam continet acceptationem. »

Dans le cas présent, il s'agit de personnes étrangères, qui se présentent dans une paroisse pour y contracter mariage ; or ces personnes ne sont pas arrivées dans cette paroisse sans avoir prévenu qui que ce soit de leur intention, et à l'improviste avec leur permis de marier, comme on se présente pour recevoir la sainte communion. Un mariage ainsi célébré dans une autre paroisse est demandé *à l'avance*, et le clergé paroissial a soin de solliciter l'autorisation d'assister au mariage, soit en la réclamant directement au propre curé, soit en chargeant les personnes intéressées de se la procurer elles-mêmes. En tout cas, le clergé paroissial sait fort bien qu'une délégation est nécessaire, puisqu'il n'a pas publié les bans. Donc le prêtre qui a assisté au mariage devait savoir *à l'avance*, soit pour l'avoir demandé lui-même, soit pour l'avoir entendu dire par ses confrères ou par les employés de l'église, que le mariage aurait lieu avec la permission du propre curé. Cette supposition est d'autant plus vraisemblable qu'il s'agit d'une loi ecclésiastique *fort connue* et qui oblige *sub gravi*. Or, dans des circonstances aussi sérieuses, où la validité d'un sacrement est en jeu, ainsi que la question de concubinage pour les époux et la légitimité pour les enfants, on doit supposer que le prêtre chargé de présider au mariage aura songé *à l'avance* à demander la permission de le faire, bien qu'il n'ait pas pensé à regarder cette permission *au moment du mariage*.

Cette supposition est corroborée par un mot de l'exposé : « De retour à la sacristie *(alors seulement)*, il songe à la délégation nécessaire. » S'il songe en ce moment à ouvrir la lettre qui se trouve devant lui, c'est qu'il avait auparavant pensé que la délégation était nécessaire et qu'il l'avait fait demander ; en tout cas, il avait eu connaissance des démarches faites dans ce sens.

Pour tous ces motifs, nous pensons que le mariage est valide et qu'il faut laisser les époux en paix. D'autant plus que de nos jours le scandale est facile à donner, à raison de la diminution de la foi : on s'imaginerait difficilement qu'un mariage pût être invalide à cause de l'oubli fait par le prêtre assistant de prendre connaissance de la délégation reçue.

D'autre part, on peut encore tenir compte de la première opinion, qui n'est pas condamnée.

Supposons toutefois par impossible que le prêtre qui a assisté au mariage n'ait eu *antécédemment* aucune connaissance de la nécessité d'une délégation et n'y ait nullement songé au moment du mariage : d'après l'opinion que les auteurs déclarent *vraie*, le mariage serait nul. Quelle conduite tenir dans cette hypothèse ?

Le mariage est nul, non point par suite d'un empêchement dont la dispense est réservée au Souverain Pontife, mais par suite de la *clandestinité*. Or, pour faire disparaître cet empêchement, il suffit de contracter de nouveau en présence du curé ou d'un prêtre délégué par lui. Les personnes intéressées pourraient donc se présenter devant leur propre curé pour y renouveler leur consentement. Elles pourraient aussi se présenter devant le prêtre primitivement délégué, parce que la délégation donnée dans le principe dure jusqu'à ce qu'elle ait été révoquée ou bien utilisée d'une manière valide par les futurs. Dans le cas, il n'y a pas eu révocation, le curé n'ayant pas songé à un acte inutile dans sa pensée, puisqu'il suppose ses paroissiens mariés. Elle n'a pas été utilisée, puisque dans l'hypothèse les gens ne sont pas mariés et qu'elle était destinée à les marier.

S'il y avait des inconvénients *sérieux* à prévenir les époux présumés, il faudrait signaler la

[1] Rosset, *De sacramento Matrimonii*, 1895, n. 2239.

situation à l'administration diocésaine, qui aviserait en demandant au Saint-Siège une dispense *in radice*.

Q. — Quelle conduite tenir au confessionnal et à l'article de la mort à l'égard des différentes personnes qui ont contribué à l'expulsion des religieux et à la spoliation de leurs biens, telles que : commissaire, huissier, gendarme, soldat, crocheteur, avocat, juge, juge de paix, receveur, crieur de la vente, acheteur, etc. ?

R. — Ceux qui ont coopéré à la spoliation ou à l'expulsion des religieux peuvent avoir encouru une ou deux excommunications, ou bien ils peuvent n'avoir commis qu'une faute grave, ou bien n'avoir commis aucune faute. C'est ce que le confesseur doit tout d'abord examiner.

Il y a deux chefs d'excommunication en cause : les violences exercées sur la personne des religieux, et le trouble apporté à la jouissance de leurs biens.

Pour *violence* exercée contre les personnes, sont excommuniés tous ceux qui ont commandé, conseillé ou ratifié l'expulsion des religieux, et tous ceux qui en ont été les agents principaux ou secondaires. Par conséquent, les législateurs qui ont décrété l'expulsion, les procureurs, juges, liquidateurs, commissaires qui l'ont demandée ou ordonnée, les gendarmes et soldats qui, en fait, y ont procédé en mettant la main sur les religieux, sont, de droit général, atteints par la censure. L'ignorance a pu excuser ceux qui ne connaissaient pas la loi canonique; la crainte de graves inconvénients personnels a pu aussi excuser les agents subalternes qui sont obligés de marcher sur réquisition, pourvu toutefois qu'ils n'aient pas donné quelque signe extérieur d'approbation pour la besogne qu'on leur faisait faire, et qu'ils se soient bornés à exécuter strictement ce qui était requis d'eux. Autrement leur coopération aurait cessé d'être purement matérielle, ou bien ils auraient pris à leur charge les actes de violence qui ne leur étaient pas commandés. Mais les gendarmes et soldats qui n'ont fait que maintenir l'ordre ne sont pas atteints par cette première censure.

Sont excommuniés pour avoir *usurpé* les biens des religieux et en avoir empêché la jouissance légitime, tous les agents principaux de la liquidation. Les agents secondaires ne sont pas visés par la censure Tridentine, à moins qu'ils n'aient commis des actes d'usurpation pour lesquels ils n'étaient pas requis ou pour lesquels ils pouvaient librement et sans aucun inconvénient refuser leur coopération ; relativement à ces actes tout à fait libres de leur part, ils deviendraient agents principaux. De là sont atteints par cette seconde excommunication les législateurs qui ont fait la loi de spoliation, le ministère public qui requiert son application, les juges qui nomment le liquidateur ou qui, dans les litiges, prononcent à son avantage au sujet de biens congréganistes, le liquidateur qui accepte ces fonctions, les juges qui ordonnent l'apposition des scellés ou permettent l'inventaire, le fondé de pouvoirs du liquidateur, les acheteurs, les acquéreurs de seconde main, tout détenteur de biens religieux à quelque titre que ce soit, le directeur de la Caisse des dépôts et consignations qui reçoit en dépôt les produits de la spoliation, tous ceux qui auront reçu une part des biens liquidés, même les religieux qui auraient demandé ou accepté la part qui leur est attribuée sur la liquidation, s'ils l'ont fait sans l'autorisation des supérieurs. Mais les avocats, greffiers, crieurs de vente, huissiers, commissaires, gendarmes et soldats, sont considérés comme agents secondaires, et très probablement aussi les juges de paix qui ont apposé les scellés. Les crocheteurs qui ont offert spontanément leurs services ou qui ont accepté tout à fait librement de donner leur concours, seraient responsables comme agents principaux du crochetage de la porte et excommuniés, mais non point ceux qui ont cédé à la crainte ou à la violence. — Comme pour la première censure, quelques-uns des agents principaux ont pu éviter la censure par ignorance ou bonne foi, mais nécessairement ils seront très rares, vu la publicité qui a été faite de la loi ecclésiastique Ceux qui, en vertu de leurs fonctions, étaient obligés légalement de donner leur concours à l'exécution de la loi, peuvent plus facilement avoir pour excuse la crainte de très graves inconvénients sociaux ou personnels. Jusqu'où devait aller cette crainte pour excuser complètement ceux d'entre eux qui, par leur situation, ont eu une influence capitale sur la spoliation, comme sont les procureurs et les juges ? C'est difficile de le dire en théorie. Pratiquement, la difficulté disparaît en partie, parce que, pour apprécier leur culpabilité et savoir s'ils ont encouru l'excommunication, il faut tenir grand compte de la manière dont ils ont formé leur conscience. Quant aux législateurs qui ont voté la loi, liquidateur et fondé de pouvoirs du liquidateur, acheteurs et détenteurs, rien ne peut les excuser, sinon une ignorance fort peu probable, parce qu'ils sont agents tout à fait libres.

Mais les agents secondaires, ou ceux des agents principaux qui ont pu éviter la censure pour motif de craintes très sérieuses, ne sont pas toujours exempts de faute grave. D'abord, tous les agents secondaires qui ont donné un concours libre, comme les avocats du liquidateur, ont péché gravement ; de même ceux qui, agissant sur réquisition, approuvaient dans leur for intérieur ce qu'ils étaient obligés de faire ; à plus forte raison ceux qui ont donné extérieurement quelque signe d'approbation. Les uns et les autres ont, par là-même, donné une coopération formelle. Sont seuls excusables de péché mortel ceux qui, sous l'empire de la crainte, n'ont donné qu'une coopération purement matérielle, agissant à contre-cœur et uniquement à cause de la nécessité où ils se trouvaient d'éviter par leur concours de plus graves inconvénients.

Le confesseur a donc à peser les circonstances de chaque cas en particulier. Il peut alors se trouver en présence de personnes excommuniées, de pénitents qui ont donné une coopération gravement coupable sans qu'il y ait censure, ou de pénitents dont la coopération matérielle a été suffisamment légitimée par la crainte, ou excusée par l'ignorance et la bonne foi.

1° *A l'égard des coopérateurs excommuniés*, il faut d'abord remarquer que leur excommunication résulte d'actes notoires et publics et reste réservée au Souverain Pontife. Un confesseur ordinaire ne pourra donc en absoudre qu'à l'article de la mort, ou quand il y aura de graves inconvénients à laisser le pénitent en état de péché mortel pendant le temps nécessaire à un recours à Rome. Il n'y aura pas lieu de tenir compte de l'infamie qui pourrait résulter pour le pénitent d'un refus des sacrements, puisque la faute n'est pas secrète. Sauf le cas excessivement rare où la coopération donnée serait absolument ignorée et ne pourrait facilement être connue, la réputation du pénitent n'a pas à souffrir d'un délai; il y aurait plutôt scandale à l'admettre trop facilement.

Si le confesseur donne l'absolution à l'article de la mort, le pénitent n'aura pas à recourir à Rome pour éviter de retomber dans la censure ; le recours à Rome après convalescence n'est prescrit que pour les cas *spécialement* réservés au Souverain Pontife ; mais il pourra bien être nécessaire pour un autre motif, comme nous le dirons plus loin.

Si le confesseur juge les motifs assez graves pour pouvoir absoudre le coopérateur en dehors du péril de mort, ce recours à Rome est obligatoire *infra mensem* et devra être imposé. — Avant d'absoudre, dans les cas où il lui sera permis de le faire, le confesseur devra en outre enjoindre les *injungenda*, qui sont : 1° de donner satisfaction à la partie lésée, et en cas d'urgence et de satisfaction immédiate impossible, de promettre cette satisfaction ; 2° de réparer le scandale donné ; 3° de promettre d'éviter à l'avenir la faute qui a entraîné l'excommunication ; 4° d'être disposé à obéir aux ordres de l'Eglise, quand il y a lieu de les demander. Le confesseur devra en outre imposer une pénitence salutaire, en plus de la pénitence sacramentelle.

Les deux dernières conditions seront, en règle générale, facilement imposées et acceptées. La réparation du scandale, toujours nécessaire dans les cas qui nous occupent, parce qu'il y a eu faute publique, pourra quelquefois être faite d'une manière suffisante par la seule confession du pénitent, pourvu cependant que l'on sache dans le public qu'il s'est confessé ; plus généralement, il y aura lieu d'exiger un désaveu suffisamment public de la coopération donnée. C'est au confesseur de juger ce qu'il y a lieu d'imposer comme réparation du scandale.

Plus difficile est la question de la réparation du dommage causé à la partie lésée. S'il n'y a que l'injure causée aux personnes par les violences exercées contre elles, on peut présumer qu'il y a condonation de la part des religieux et de l'Eglise, quand le pénitent a manifesté suffisamment son repentir. Mais il n'en est pas de même de la réparation du trouble causé aux religieux dans la jouissance de leurs biens. Le Concile de Trente est formel : l'excommunication demeure tant que restitution intégrale n'a pas été faite des juridictions, biens, objets, droits, fruits et revenus indûment usurpés. Si le liquidateur ou tous les détenteurs des biens ou droits des religieux pouvaient, par une simple renonciation et par la restitution des fruits injustement perçus, remettre les choses dans leur état canonique, une fois l'acte accompli tous les agents principaux bénéficieraient de la restitution ainsi opérée et pourraient être relevés des censures dans les cas précités et moyennant les autres conditions. Mais, dans l'état actuel de la législation, comment faire cette restitution ? Le liquidateur est lié légalement par son acceptation, et, supposé qu'il renonce à ses fonctions et qu'il ne retienne rien des biens liquidés, ni comme honoraires, ni comme bénéfices, il devra, de par la loi, remettre entre les mains d'un nouveau liquidateur les produits des opérations déjà effectuées. Les détenteurs des biens, séquestre ou acheteur ou possesseur quelconque, ne peuvent pas renoncer efficacement au titre légal qu'ils ont d'être détenteurs. Les locataires ne pourront pas faire parvenir aux religieux les prix de location, qu'ils sont obligés de verser entre les mains du liquidateur. Il y a par conséquent des difficultés que la loi de spoliation rend insurmontables, et par là-même les législateurs, juges et procureurs sont dans l'impossibilité de réparer, comme l'exige le Concile de Trente, l'injustice à laquelle ils ont coopéré. Aussi le confesseur, croyons-nous, devra n'absoudre que dans les cas très urgents et à l'article de la mort, et après avoir imposé les restitutions possibles et l'obligation de recourir, pour le reste, à Rome qui seule a autorité pour fixer les compensations nécessitées par une injuste usurpation à laquelle, légalement, on ne peut efficacement renoncer. C'est surtout aux détenteurs des biens que ce recours à Rome devra toujours être imposé.

2° Quant aux coopérateurs qui ont pu éviter la censure tout en péchant mortellement, on pourra les absoudre dans les mêmes conditions que les autres pécheurs, mais avec l'obligation pour eux de réparer le scandale qu'ils ont pu donner par leurs paroles ou leurs actes, de restituer ce qu'ils pourraient détenir des biens ou des droits des religieux, et, dans le cas d'impossibilité, de demander des instructions aux autorités compétentes, c'est-à-dire aux supérieurs des religieux lésés et au besoin à Rome.

3° Ceux qui n'ont donné qu'une coopération purement matérielle, ou que l'ignorance ou la bonne foi ont excusés de faute grave, pourront

toujours recevoir l'absolution des autres fautes qu'ils auront accusées, *positis ponendis*. Mais si le confesseur a devant lui des détenteurs de biens ou de droits appartenant aux religieux, il devra les avertir de l'obligation qu'ils ont de les restituer et de demander les instructions nécessaires pour les compensations à fournir. Il ne pourra pas les laisser dans la bonne foi, à cause du scandale en cause ; sauf peut-être à l'article de la mort, s'il prévoit de la part du moribond une résistance à ses injonctions. Les obligations du moribond devant passer à ses héritiers, il y aurait là motif suffisant pour ne pas trop insister, afin de ne pas compromettre le salut d'une âme dans la bonne foi.

Si le confesseur est appelé quand le moribond a perdu connaissance, il pourra l'absoudre conditionnellement, s'il y a une toute légère probabilité de dispositions suffisantes, comme l'indique d'ailleurs la théologie.

Q. — 1° Un prêtre de passage dans un diocèse étranger commet un délit auquel l'évêque du lieu a attaché une censure *ab homine*. Ce prêtre encourt-il la censure ?

2° S'il se confesse ensuite à un prêtre de son propre diocèse, muni de tous les pouvoirs de son Ordinaire, le confesseur peut-il lever la censure de l'évêque étranger ?

R. — Quelques explications préliminaires sont nécessaires pour bien comprendre la question.

On distingue deux espèces de censures : les censures portées par le droit, *a jure*, et les censures portées par l'homme, *ab homine*, c'est-à-dire par le juge ecclésiastique. De plus, toute censure, soit *a jure*, soit *ab homine*, est de sentence prononcée, *latæ sententiæ*, ou de sentence à prononcer, *ferendæ sententiæ*, appelée aussi comminatoire.

Sous la dénomination de censure *a jure*, entendue dans son acception large, on comprend les censures portées par le droit commun et celles portées par les Ordinaires des lieux *per modum legis veræ et statuti stabilis ac perpetui*.

Les censures *ab homine* sont de trois sortes :

1° Celles qui sont portées *per modum veræ legis et statuti perpetui*. Elles ne diffèrent en rien de la seconde espèce de censure *a jure*.

2° Celles *per modum præcepti sive generalis, sive particularis*, et qui cessent avec la juridiction de celui qui les a portées.

3° Celles qui sont comminées par le droit et désignées sous le nom de censures *ferendæ sententiæ*.

Ad I. Les étrangers n'encourent aucune des censures portées par chaque évêque pour son diocèse, soit d'une manière permanente, *per modum veræ legis et statuti perpetui*, soit pour un temps déterminé. Le motif de cette situation, c'est que les censures ne frappent que les sujets, et non les étrangers. « Etenim, dit Hilarius a Sexten, censura in solos subditos ejus qui eam fert, inferri potest ; ratio est, quia subjectio et jurisdictio sunt correlativa ; ubi non est subjectio, ibi nec jurisdictio esse potest ; atqui censura sine jurisdictione ferri nequit, ergo nec incurri sine subjectione, prout expresse docet Clemens III, cap. 21, *de sententia excom.* » (Hilarius a Sexten, *De censuris*, p. 16).

Les auteurs exceptent cependant le cas suivant :

Le voyageur, dit Stremler [1], suivant tous les auteurs, encourt les censures attachées à la violation des lois locales à l'observation desquelles il est tenu pour ne pas troubler l'ordre public... Mais s'il commet un délit qui le rend justiciable de l'évêque du lieu où il se trouve, il pourra bien en être frappé de censure, parce qu'il est devenu le sujet à raison du crime, suivant ce qui est dit au dernier chapitre du titre *de Foro competenti*. Ainsi le pensent beaucoup d'auteurs, entre autres Lacroix [2], Schmalzgrueber [3] et Pignatelli, qui cite à l'appui de son sentiment diverses déclarations de la S. C. du Concile [4].

Ad II. Dès lors que l'on n'encourt pas les censures portées par un évêque étranger, comme nous venons de l'établir, la question de l'absolution de ces censures se trouve résolue par le fait même. Il y a cependant un cas où elles peuvent être encourues, avons-nous dit, et il nous faut étudier la situation de celui qui en est frappé. C'est un principe admis par les théologiens que la censure une fois encourue s'attache au coupable d'une manière indélébile et le suit partout *comme l'ombre suit le corps et la lèpre les lépreux*, disent les auteurs. « An censura liget subditum extra territorium ferentis ? dit C. Marc. — Quæstio non versatur circa censuras, quibus subditus ligatus est cum adhuc in territorio commoraretur ; censura enim semel incursa ligat reum ubique locorum, et sequitur eum haud secus ac « umbra corpus, et lepra leprosum [5]. »

La conséquence, c'est que celui qui a encouru une censure dans un autre diocèse doit demander l'absolution à un prêtre de ce diocèse muni des pouvoirs voulus.

On peut toutefois dans ce cas appliquer la règle posée par les théologiens (Cl. Marc, n. 1771) :

Qui confitetur peccatum, in sua patria reservatum, sed non in loco ubi confitetur, potest a simplici confessario absolvi, dummodo eo non migraverit in fraudem reservationis. Ita ex Const. *Superna* Clementis X pro Regularibus, et ex consuetudine universaliter introducta, pro confessariis sæcularibus. — Non obstat si peccato annexa sit censura jure patriæ reservata ; quia receptum est, ut episcopi (et eorum delegati) etiam a censuris in aliena diœcesi reservatis absolvant, nisi sint publicæ, aut latæ per sententiam particularem.

Q. — Je vous prie de me dire s'il existe quelque part une confrérie de la très sainte Vierge sous l'invocation de *La Soledad*, c'est-à-dire destinée à honorer l'abandon de Marie depuis la mort de Notre-Seigneur

[1] Stremler, *Des peines ecclésiastiques*, p. 186.
[2] Lacroix, t. VIII, lib. VII, n. 32.
[3] Schmalzgrueber, *Jus canon.*, lib. V, tit. 39, n. 48.
[4] Pignatelli, t. I, *Consult.* 170, n. 32.
[5] Cl. Marc, *Institutiones morales*, n. 1262.

jusqu'à sa sainte Résurrection, et s'il y a un scapulaire sous cette invocation.

R. — Nous ne connaissons aucune confrérie ayant pour but spécial d'honorer l'abandon de Marie depuis la mort de Notre-Seigneur jusqu'à sa résurrection.

Quant au scapulaire, nous pouvons affirmer qu'il n'en existe pas sous le titre cité, les documents authentiques du Saint-Siège n'en mentionnant point.

Toutefois il y a un exercice enrichi d'indulgences en l'honneur de la Vierge des Douleurs pour le vendredi saint et les autres vendredis de l'année, qui répond à la situation que vous indiquez.

Le Souverain Pontife Pie VII, par rescrits de la Secrétairerie des Mémoriaux (25 fév. et 21 mars 1815), accorda pour *dix ans :*

Une indulgence plénière à tous les fidèles qui de la 21e heure du Vendredi saint à la 16e du Samedi saint, en public ou en particulier, emploieront une heure, ou au moins une demi-heure, à des méditations et de pieuses prières pour tenir compagnie à la très sainte Vierge désolée de la mort de son divin Fils, indulgence que l'on gagne le jour où l'on remplit le devoir pascal;

Une indulgence de trois cents jours à tous les fidèles qui, en toute autre semaine de l'année, de la 21e heure du vendredi jusqu'au matin du dimanche, tiendront compagnie à la Vierge désolée, par des méditations et de pieuses prières pendant une heure ou au moins une demi-heure ;

Une indulgence plénière à gagner un des derniers jours du mois, pour ceux qui auront pratiqué chaque semaine ce pieux exercice, s'ils se confessent et communient.

Le même Pontife, par un rescrit de la S. C. des Indulgences du 18 juin 1822, a confirmé *à perpétuité* ces indulgences. Aussi se trouvent-elles dans la nouvelle édition de la *Raccoltà* (1898, p. 321, n. 173).

En somme, cette concession indépendante de la constitution d'une confrérie vaut mieux pour les fidèles. De fait, pour une confrérie, il faut s'y faire admettre par un prêtre autorisé ; de plus, les confréries sont limitées en ce sens que nous ne pouvons, malgré la meilleure bonne volonté, donner notre nom à toutes les confréries que nous aimons, de crainte de nous surcharger inutilement de pratiques de dévotions au delà du temps que nous pouvons leur accorder. Mais des œuvres libres et indulgenciées pour tout le monde, nous en prenons à notre gré, quand cela nous plaît et dans la mesure où cela nous plaît.

Q. — Je devais faire un mariage le mardi. Tous les préparatifs étaient prêts, surtout ceux d'ordre matériel, quand, pour un motif survenu à l'improviste, le mariage est remis au jeudi suivant.

Or dans nos pays la fête dure souvent deux jours ; tous et chacun reviennent à ce qu'on appelle la messe du lendemain ou messe d'action de grâces ; mais la fête se continue aussi bien à la maison qu'à l'église, et l'on se réunit à nouveau pour le repas de famille.

Dans le cas présent, ce jour se trouvait être un vendredi. Pouvais-je, la demande m'en étant faite le jeudi, lever de ma propre autorité en leur faveur la loi de l'abstinence en m'appuyant sur les raisons suivantes ?

1o Les précautions avaient été bien prises pour obvier à cet inconvénient, puisque le mariage avait d'abord été fixé au mardi.

2o Les époux sollicitent la permission, d'une part pour ne point violer la loi, de l'autre pour ne point subir un dommage matériel assez grave *(lex non obligat cum tanto incommodo)*, leurs provisions et commandes étant faites à l'avance et ne pouvant être facilement changées.

3o Je n'avais d'ailleurs pas le temps d'en référer à l'Ordinaire.

Si j'avais eu le temps, aurais-je été obligé de le faire, ou pouvais-je par épikie interpréter dans le même sens la réponse à faire en pareil cas ?

R. — Posons d'abord les principes qui devront servir à la solution du cas.

1o Il est certain que le curé, le confesseur et en général tout prêtre consulté, quand ils reconnaissent que devant Dieu il y a des raisons suffisantes pour exempter de la loi, surtout s'il s'agit d'un cas où les théologiens admettraient que la loi alors ne doit plus être regardée comme obligatoire, peuvent prononcer doctoralement qu'elle n'oblige pas en cette circonstance.

2o Quand il s'agit de raisons qui ne seraient pas suffisantes pour exempter par elles-mêmes de l'accomplissement de la loi, mais qui suffiraient bien pour autoriser une demande raisonnable de dispense, parce que ceux qui la demandent sont dans une position tout autre que ceux qui observent ou doivent observer la loi sans rien demander, le curé peut donner à ses paroissiens, en vertu d'un usage généralement admis, des dispenses particulières relativement aux lois de l'abstinence, du jeûne, du repos dominical et de l'audition de la messe ; mais il ne pourrait dispenser toute une réunion de personnes, au moins dans les cas ordinaires.

3o L'évêque a certainement à ce sujet des pouvoirs plus étendus que ceux des curés ; aussi de droit ordinaire, parce qu'il s'agit du bien du diocèse, il peut, au moins d'après l'usage, dispenser toute une réunion de personnes. Mais il ne pourrait donner une dispense générale pour tout son diocèse, à moins qu'il ne s'agisse d'une cause très urgente pour laquelle il lui serait impossible de recourir au Saint-Siège.

4o Si la cause est suffisante par elle-même pour exempter de la loi, et qu'on en soit sûr, il n'y a pas de difficulté. Rigoureusement parlant, il n'y a même pas besoin de consulter ni de demander dispense. Dans le doute positif si la cause est suffisante par elle-même pour en exempter et s'il y a besoin de dispense, le mieux assurément serait de demander dispense ; cependant on n'y est pas obligé, parce qu'il est au moins probable qu'on peut sans dispense se regarder alors comme non obligé par la loi en vertu des axiomes : *Lex dubia,*

lex nulla, et : *Non est obligatio nisi certo de ea constet*. Or dans le cas de doute positif, c'est-à-dire quand on a des raisons sérieuses de croire que la loi ne doit pas s'étendre au cas dans lequel on se trouve, et aussi des raisons pour la loi, cette loi est par cela même douteuse pour ce cas-là, et il ne conste pas de l'obligation de l'observer.

5° L'épikie est la présomption raisonnable que l'intention du législateur n'a pas dû être d'obliger rigoureusement dans telle ou telle circonstance, par exemple quand l'exigence d'une observation stricte de la loi serait nuisible au bien général dans une circonstance particulière, ou quand son observation devrait apporter à celui qui s'y astreindrait un dommage notable dans sa santé, sa réputation ou ses biens, ou bien encore quand elle serait trop dure et trop difficile. Dans toutes ces occurrences on peut s'en servir pour se dispenser de son accomplissement en vertu de l'axiome : *Lex humana non obligat cum tanto incommodo*.

D'après ces principes : 1° il est évident que les époux qui voulaient et devaient se marier le mardi et avaient fait leurs préparatifs et leurs achats pour deux jours de noce, selon l'usage du pays, se trouvaient, quand ils se virent absolument obligés de retarder leur mariage de deux jours, dans une position tout autre que les autres par rapport à l'abstinence du vendredi, et par conséquent avaient une raison suffisante pour demander et obtenir dispense. Mais comme il s'agissait d'une réunion assez considérable de personnes, le curé ne pouvait pas, de soi, l'accorder; il fallait recourir à l'évêque, qui, lui, pouvait l'accorder.

Si le recours à l'évêque était absolument impossible, le curé pouvait-il accorder cette dispense? Nous ne pouvons pas prononcer avec certitude, mais serait-ce trop osé que de le croire, puisque, quand l'évêque ne peut pas recourir au pape pour certaines dispenses très urgentes qui dépassent son pouvoir ordinaire, il peut alors les accorder par la raison que le bien général du diocèse le demande? Pourquoi n'en serait-il pas de même du curé par rapport à l'évêque, d'autant plus qu'il pourrait accorder dispense à chacun des convives, si chacun venait la lui demander en particulier avec raisons à l'appui ?

2° Dans le cas présent, on peut se demander s'il y avait réellement besoin de dispense, et si ce cas n'était pas vraiment en dehors de la loi. Voici un cas posé par Berardi et cité par plusieurs autres auteurs qui en jugent comme lui :

Si bona fide condimenta vetita adhibita fuerunt et ante prandium error detegatur; si agitur de solis condimentis, jam videtur esse causa sufficiens ad edendum; si autem agitur de ipsis carnibus, ex gradu incommodi et difficultatis casus resolvi debet; unde si tempus parandi alias epulas licitas societati convenientes deest, vel facile haberi non possent, vel esset damnum sat magnum, dispensatio præsumi poterit. Ecclesia enim est pia mater quæ non vult nimis angere et vexare filios suos.

Notre cas a bien quelque analogie avec celui-là, à cause surtout des dépenses considérables qui seraient perdues et des autres qu'il faudrait faire pour avoir un maigre convenable pour tous les convives. Cependant nous serions plutôt porté à croire qu'il n'y a pas là une raison certainement suffisante par elle seule pour exempter de l'observation de la loi. Mais ne pourrait-on pas dire au moins qu'il y a doute positif, c'est-à-dire avec des raisons contre, mais aussi avec des raisons sérieuses portant à croire que le législateur n'a pas voulu étendre sa loi jusqu'à un cas pareil, et que l'Eglise qui est une si bonne mère, ne voudrait pas ainsi charger et vexer ses enfants? N'y a-t-il bien lieu au moins de recourir à l'épikie ? — Ce que le curé donc avait à faire, c'était de questionner les époux qui demandaient dispense, et de s'enquérir d'eux s'il n'y aurait pas moyen de ne faire qu'un seul jour de noce à cause du vendredi, ou bien de donner du maigre le vendredi; et s'il reconnaissait une sorte d'impossibilité morale, il devait leur dire : « Ce serait à l'évêque de donner la dispense; mais comme il est absolument impossible en ce moment de recourir à lui, et comme d'un autre côté vous avez des raisons à peu près suffisantes pour vous justifier, je crois pouvoir vous autoriser à faire gras ce jour-là au repas de midi. Mais afin d'éviter tout scandale, vous aurez bien soin de dire à vos convives, qu'en raison de votre mariage remis contre toutes vos prévisions et votre bonne volonté au jeudi, et des achats faits d'avance, vous avez demandé et obtenu la permission de faire gras le vendredi au repas de midi. »

Q. — 1° La publication de l'évêque était-elle obligatoire pour que le décret *Ut debita* relatif aux messes s'imposât dans les diocèses ?

2° Que doivent faire les prêtres qui ont cru cette publication nécessaire?

3° Combien de temps les évêques ont-ils pour faire acquitter les messes qui leur sont ainsi envoyées ?

4° Un prêtre qui n'aurait plus de messes à dire serait-il tenu d'envoyer ses messes en retard à l'évêché, sauf à en redemander d'autres ?

R. — Ad I. Le décret *Ut debita*, à raison de sa nature de loi ecclésiastique *générale*, n'avait besoin d'aucune promulgation dans chaque diocèse : sa promulgation générale à Rome et sa publication par les revues catholiques suffisaient pour qu'il eût force de loi pour tous ceux qui en connaissaient les dispositions.

Voilà pour la question canonique; mais au point de vue de la conscience, c'est-à-dire du péché, ceux-là sont exempts de toute faute qui, de bonne foi, ont cru à la nécessité d'une promulgation dans leur diocèse pour y être astreints.

Ad II. Ces prêtres peuvent-ils compter les intervalles qui sont imposés pour la célébration des messes, à partir du jour où la loi a été promulguée par l'Ordinaire ? — Nous le pensons, par ce motif que la loi était en réalité inconnue pour eux, puisqu'ils croyaient de bonne foi n'être pas tenus à son observation.

Ad III. Combien de temps l'évêché a-t-il pour faire célébrer les messes reçues des fabriques ou des prêtres qui n'ont pas eu la faculté de les dire dans le délai fixé? — Un de nos correspondants pense que c'est six mois pour cent messes. Il y a là une erreur qui ne s'appuie ni sur le texte du décret, ni sur l'interprétation que nous en avons donnée.

L'article 7 dit en effet : « Ordinarii diœcesani missas, quas ex præcedentium articulorum dispositione coacervabunt, statim ex ordine in librum cum respectiva eleemosyna referent et curabunt pro viribus ut *quamprimum* celebrentur, ita tamen ut prius manualibus satisfiat, deinde iis quæ ad instar manualium sunt. » C'est ce que nous avons dit à la page 983 de 1904 : « Les évêques doivent inscrire sur un registre par ordre de date les honoraires reçus avec l'aumône correspondante, et *se hâter* de faire célébrer les messes en donnant la préférence aux messes manuelles sur les messes de fondation ou de bénéfice. »

La *Nouvelle Revue Théologique* (1904, p. 671) interprète comme nous cette disposition de la loi :

Les évêques diocésains qui, par suite de l'application des règles précédemment indiquées, recevront des intentions de messes, devront les inscrire immédiatement et suivant l'ordre de réception. Ils aviseront aux moyens de les faire célébrer le plus tôt possible, en faisant passer d'abord les messes manuelles, ensuite celles qui leur sont assimilées, c'est-à-dire les messes fondées ou bénéficiales qui n'ont point été acquittées dans l'année précédente.

Les évêques sont donc obligés de faire acquitter les messes reçues des prêtres *le plus tôt possible :* ils ne pourraient invoquer le délai de six mois que si le prêtre qui les leur remet peut l'invoquer lui-même.

Ad IV. Les prêtres qui n'auraient plus d'honoraires de messes, après avoir envoyé à l'évêché à la fin de l'année celles qu'ils n'ont pu acquitter, sont-ils astreints à cette démarche?

On peut supposer le cas, qui certes n'est pas chimérique, d'un prêtre qui n'aurait pas pu acquitter toutes les messes reçues dans le temps fixé par le décret *Ut debita;* il lui reste une vingtaine de messes de fondation et autant, à peu près, de messes manuelles en retard, et il n'a aucune autre messe à dire ou bien des messes qui peuvent facilement attendre : que devra-t-il faire? Est-il obligé de faire parvenir à l'évêché, dès le 1er janvier, les messes de fondation, ou bien aussitôt qu'il y aura une année d'écoulée depuis l'inscription des messes qui sont en souffrance?

Pour répondre convenablement à ces questions, il est nécessaire de bien préciser le caractère de la prescription relative à l'envoi des messes soit au Saint-Siège, soit à l'évêché, soit à des prêtres connus. Disons tout d'abord que ce n'est pas une loi *pénale*, dont le but serait de punir le prêtre qui a des honoraires en retard, et qui lui enlèverait, à cause de cela, la libre disposition de ces honoraires. C'est que où il n'y a pas de faute, il ne doit pas y avoir de peine; or, le retard peut être complètement indépendant de la volonté de celui qui a la charge de célébrer les messes, par exemple une maladie subite qui l'a empêché durant plusieurs semaines de dire la messe, ou bien, pour un curé, la célébration de services obligatoires pour des sépultures, etc.

De tout cela il résulte que le prêtre qui a des honoraires en retard n'est pas frappé d'*incapacité* à leur égard pour les acquitter. Autre donc est le motif de la loi.

Ce motif, c'est de pourvoir à la célébration des messes d'une manière sûre et *le plus rapidement possible*, selon la recommandation faite aux évêques : « Curabunt pro viribus ut *quamprimum* celebrentur. »

Si les messes sont célébrées par le prêtre qui doit les envoyer aussitôt qu'elles le seraient par les prêtres qui les recevront de l'évêque, on ne voit pas pourquoi on obligerait ce prêtre à les envoyer à l'évêché sauf pour lui à demander des honoraires à l'administration diocésaine, puisque, dans l'hypothèse, il n'en a pas suffisamment. Ces envois et renvois d'honoraires ont d'abord le désavantage de causer des frais inutiles, qui retombent naturellement sur les honoraires. D'autre part, ils retardent la célébration des messes et compliquent d'une façon considérable la besogne des chancelleries épiscopales, au détriment du diocèse. Enfin ils auraient pour résultat direct de rendre ridicule la loi de l'Eglise : chose que l'on doit éviter à tout prix, le Saint-Siège commandant avec une prudence que ne connaissent pas bien des législateurs civils.

Pour tous ces motifs, nous pensons qu'un prêtre dépourvu d'honoraires peut garder tous ceux qu'il pourra acquitter par lui-même dans le délai que mettrait l'administration diocésaine à faire célébrer les messes qu'il lui enverrait.

Il donnera d'abord la préférence aux messes manuelles et il dira ensuite les messes de fondation, puisque c'est l'ordre d'acquittement imposé à l'évêque pour les messes qu'on lui envoie, et qu'il est, dans l'hypothèse, subrogé à l'évêque pour la célébration des messes en retard.

Comme il s'agit d'une opinion personnelle, que nous n'avons vue énoncée nulle part, nous la soumettons, si besoin est, au jugement du Saint-Siége.

Q. — 1° Quelqu'un qui pèche contre l'espérance ne pèche-t-il pas en même temps contre la foi?

2° S'il dit : « Dieu n'est pas bon, Dieu m'abandonne, » n'est-il pas hérétique et n'encourt-il pas de soi les peines infligées aux hérétiques?

3° Le précepte des vertus théologales oblige *per accidens*, quand il est nécessaire de faire des actes de ces vertus pour ne pas pécher contre d'autres vertus. Mais celui qui pèche contre ces autres vertus doit-il aussi s'accuser de ne pas avoir rempli le premier précepte?

R. — Ad I. Ce serait une erreur de poser en principe que celui qui pèche contre l'espérance

pèche toujours aussi en même temps contre la foi. Pour rester dans le vrai, il faut dire qu'il y a bien des péchés contre l'espérance qui sont en même temps et nécessairement contre la foi, mais qu'il y en a aussi qui ne sont aucunement contre la foi. C'est ce que nous allons tâcher de faire voir clairement.

On peut pécher contre l'espérance de trois manières : 1° par omission des actes d'espérance quand ils sont d'obligation *per se aut per accidens ;* 2° par excès ou par présomption ; 3° par défaut ou par désespoir.

1° La première manière, ou omission des actes d'espérance en temps voulu est bien un péché contre l'espérance, mais elle n'est aucunement par elle-même un péché contre la foi.

2° La seconde sorte de péchés contre l'espérance, ou la présomption, peut être relative à Dieu ou à soi-même, c'est-à-dire qu'on peut trop présumer de Dieu, ou trop présumer de soi-même.

a) La présomption *par rapport à Dieu* peut être complète et parfaite, ou bien imparfaite.

Elle est complète et *parfaite* quand elle porte à persévérer dans le péché sans vouloir ni se confesser ni se repentir, sous prétexte que la foi sans les œuvres suffit pour se sauver : alors il y a certainement péché contre la foi, c'est même en quelque sorte le fond de l'hérésie protestante ; ou bien sous prétexte que Dieu est trop bon pour nous damner : on ne peut pas nier qu'il y ait encore là un péché contre la foi, qui nous enseigne que l'enfer sera pour tous ceux qui mourront en état de péché mortel, et aussi une sorte de blasphème contre la sainteté de Dieu qu'on fait à peu près indifférent à l'égard du péché. Mais il nous semble qu'il serait plus grave encore d'espérer de Dieu un secours particulier ou une protection spéciale qu'on lui demande pour une action mauvaise qu'on veut faire : il n'y aurait cependant là rien *directement* contre la foi.

Il y a présomption *imparfaite* quand on s'excite à recommencer une faute en se disant que Dieu pardonnera aussi bien deux péchés qu'un seul, pourvu qu'on s'en repente ; mais il n'y a rien là contre la foi. Pécher sous l'espoir du pardon en se disant qu'on veut maintenant contenter ses passions, mais qu'on espère bien se repentir à la mort, est encore un péché de présomption imparfaite qui ne touche pas à la foi. Si l'espoir du pardon servait à détourner plutôt l'esprit et le cœur du péché, par exemple quand on se dit : « Je me suis engagé dans telle affaire, je le regrette bien, et je sens bien que j'offense le Bon Dieu, mais je compte bien que le Bon Dieu me pardonnera et je ne recommencerai plus jamais après, » il y aurait bien encore là quelque présomption, mais avec circonstance diminuant plutôt la gravité du péché, mais rien contre la foi.

b) La présomption *par rapport à soi-même* peut aussi être complète et parfaite, ou imparfaite.

Elle est complète et *parfaite* si on prétend par ses propres forces ou les seules forces de la nature pouvoir éviter tout péché et faire son salut, et il y aurait aussi là évidemment péché contre la foi, ce serait même l'hérésie pélagienne ; de plus, vouloir par ses propres forces, et au mépris du secours de Dieu, arriver à sa fin dernière, serait, à proprement parler, le péché de Lucifer.

Elle est *imparfaite* quand on compte seulement un peu trop sur ses propres forces pour éviter le péché, tout en s'exposant plus ou moins au danger ; mais il n'y a rien là à proprement parler contre la foi, et même le péché contre l'espérance peut n'être pas grave.

3° La troisième sorte de péchés contre l'espérance, ou le désespoir, peut aussi être relative à Dieu ou à soi-même, c'est-à-dire qu'on peut désespérer de Dieu ou de soi-même.

a) Le désespoir *par rapport à Dieu* peut aussi être complet et parfait, ou imparfait.

Il est complet et *parfait* quand on désespère absolument de la bonté de Dieu, qu'on se dit, par exemple : « Mes péchés sont trop grands pour que Dieu puisse me les pardonner. » C'est là le péché de Caïn et de Judas, péché aussi contre la foi et péché d'hérésie, puisque c'est admettre qu'il y a des péchés irrémissibles par eux-mêmes, ce qui a été condamné par l'Eglise comme hérétique. Dire que Dieu n'est pas bon ou n'est pas juste, c'est assurément un péché contre l'espérance et contre la foi, mais avant tout c'est un blasphème.

Désespérer de Dieu *imparfaitement* seulement, comme on le fait quand on croit ou qu'on dit qu'on sera damné parce que Dieu ne voudra plus nous donner que les secours suffisants, ou même nous a abandonné, n'est pas rigoureusement un péché contre la foi, d'autant plus que de fait Dieu n'est pas obligé de nous donner plus que les secours suffisants, et qu'il y a des âmes que Dieu, à cause de leurs péchés, abandonne à leur sens réprouvé et à l'endurcissement du cœur. C'est cependant un péché contre l'espérance, parce qu'il y a désespoir et qu'il porte à d'autres péchés qu'on pourrait éviter si l'on voulait s'exciter au bien, en se disant qu'on va faire tout son possible pour obtenir que Dieu nous aide davantage et nous donne plus de grâces.

b) Désespérer *de soi-même complètement* et dire qu'on sait bien qu'à cause de ses passions on n'arrivera jamais au ciel, et qu'alors on va tâcher au moins de se donner le plus de bonheur possible sur la terre, est bien un péché grave contre l'espérance, mais non pas contre la foi. Arrêter tous ses désirs et tout son espoir au bonheur de la terre, et s'en faire comme sa fin dernière ; laisser volontiers à Dieu le ciel, pourvu qu'il nous laisse la terre ; désirer vivre toujours ainsi loin de Dieu, ou bien d'être anéanti à la mort, tout cela renferme des péchés graves contre l'espérance par désespoir de soi-même ; mais, au moins directement, ne renferme pas de péchés contre la foi, car on peut bien avec cela vouloir croire à tout ce que Dieu a dit.

Désespérer de soi *imparfaitement* seulement,

par exemple se décourager à cause des grandes difficultés qu'on rencontre dans la pratique de la vertu ou de la fréquence de ses rechutes, est bien un péché contre l'espérance, lequel, il est vrai, peut très bien n'être que véniel, mais n'est point du tout un péché contre la foi. — Désirer vivre toujours sur la terre parce qu'on a trop peur d'être damné est bien contre l'espérance, mais nullement contre la foi, d'autant plus, au contraire, que c'est parce qu'on croit fortement à l'enfer qu'on a cette peur et ce désir.

Ad II. Quoique dans beaucoup de péchés contre l'espérance il y ait aussi péché contre la foi et même hérésie matérielle, il n'y a presque jamais hérésie formelle, et alors on n'encourt pas les peines infligées aux hérétiques.

Pour qu'il y ait hérésie formelle, il faut qu'il y ait négation d'une vérité proposée par l'Eglise comme de foi, soit en vertu d'une définition précise, soit parce qu'elle est clairement contenue dans la Sainte Ecriture ou la Tradition, avec erreur gravement coupable de la part de l'intelligence, et de la part de la volonté pertinacité qui fait qu'on veut obstinément nier ou au moins mettre en doute une vérité qu'on sait définie ou proposée comme vérité de foi par l'Eglise dont on connaît l'infaillibilité grâce à des motifs de crédibilité suffisamment proposés. Or il est très rare que tout cela soit réuni dans les péchés de nos catholiques.

Ad III. D'après la pratique à peu près générale, celui qui fait quelque péché grave qu'il n'aurait pas commis s'il avait fait auparavant pour s'en préserver des actes de foi, d'espérance ou de charité, se contente d'accuser le péché grave dont il s'est rendu coupable, et nous croyons qu'il n'est pas obligé à en dire plus long, parce qu'il n'était tenu à faire ces actes qu'accidentellement pour éviter tel péché. Dès lors qu'il accuse ce péché, il montre assez clairement par là qu'il n'a pas fait ce qu'il devait faire pour s'en préserver, et c'est ainsi qu'en jugent les théologiens qui traitent cette question. Ajoutons aussi qu'on ne pense presque jamais à l'obligation grave de faire un acte de foi, d'espérance ou de charité pour éviter de faire un péché grave contre tel ou tel commandement ; sous ce rapport encore on n'est donc pas obligé de l'accuser.

Q. — Un régulier à vœux simples qui n'a jamais reçu de ses supérieurs aucun pouvoir pour entendre les confessions, et qui par suite de la dipersion de son ordre a pris du ministère dans un diocèse dont l'évêque l'a reçu momentanément, peut-il entendre les confessions après avoir reçu les mêmes pouvoirs de juridiction que les autres vicaires ?

R. — La situation des religieux obligés de quitter leur communauté en France à la suite des fameuses lois de proscription a été réglée par une instruction du 24 mars 1903. Nous citerons le passage qui concerne leur situation au point de vue de l'obéissance soit à l'évêque soit à leurs supérieurs :

2° Quod si aliqui ex dictis Sodalibus, justis de causis, super quibus Superioris generalis conscientia graviter onerata maneat, in aliis proprii Instituti domibus recipi nequeant, idem Superior generalis facultatem habebit, de consensu Concilii Generalitii, eis indulgendi ut extra Instituti domos commorari valeant, *sub obedientia Ordinarii loci* in quo degent, ad nutum S. Sedis ac ipsius Superioris, in habitu religioso ac etiam, quatenus ita ferat necessitas, in habitu presbyteri sæcularis quoad sacerdotes, et in habitu laicali modesti coloris quoad laicos, retento tamen interius aliquo signo habitus religiosi, et servando, quantum fieri potest, substantialia votorum ; impertita dumtaxat dispensatione super regulis sive obligationibus cum eo statu non compatibilibus.

1° Pour qu'un religieux soit autorisé à quitter sa congrégation et à rester dans le monde, il faut que ses supérieurs n'aient pas pu lui trouver une place dans une autre maison de leur ordre. Cette condition se vérifiera dans trois cas :

a) Quand il n'y aura pas de maisons, soit en France, soit dans les pays voisins, où l'on pourra envoyer assez facilement les membres de l'Institut ;

b) Quand les maisons de l'Institut pouvant recevoir les sujets seront déjà remplies et ne pourront recevoir d'autres personnes ;

c) Quand les ressources de l'Institut ne permettront pas d'en recevoir davantage : il y a là une impossibilité *morale* qui l'emporte sur la *physique*. De fait, pour la place, on peut, en se gênant, agrandir moralement les limites d'un appartement ; mais pour la pitance frugale servie à chaque religieux, qui a été calculée sur la stricte nécessité, on ne peut guère la diminuer sans tomber dans l'excès de privation et atteindre les santés : sacrifice qu'un supérieur doit éviter à tout prix.

2° Les supérieurs généraux peuvent toujours rappeler dans une maison de l'ordre le religieux qu'ils ont autorisé à quitter momentanément l'Institut. Nous disons *dans une maison de l'ordre*, parce que là se borne leur pouvoir : ils ne pourraient donc pas l'obliger à quitter telle ou telle paroisse, si l'évêque s'y oppose, parce que c'est à l'évêque qu'il doit obéissance pendant son séjour forcé dans le diocèse.

3° L'évêque qui accepte un religieux ou à qui on l'impose dans ces conditions, a le droit de lui commander : *sub obedientia episcopi loci in quo degent.* Ce droit va-t-il jusqu'à pouvoir lui imposer un poste malgré les supérieurs de l'Institut ? La réponse dépend des circonstances.

Les supérieurs de l'Institut nous semblent avoir le droit de charger d'un *ministère utile à la congrégation* le religieux qu'ils autorisent à rester dans le monde, pourvu toutefois qu'ils aient soin de pourvoir à ses besoins, sans le mettre à la charge du diocèse où il se trouve. Cela nous paraît résulter du n. 3 de l'Instruction :

Iidem sodales, quamdiu ob enunciatas causas extra domos proprii Instituti commorari contigerit, *subjician-*

tur etiam territoriali Provinciali, si agatur de institutis in Provinciis jam rite divisis, sin minus Superiori domus vicinioris, qui de ipsorum moribus, quotannis et quandocumque rogatus fuerit, Moderatori Generali referat, et eos, quatenus opus fuerit, *in officio contineat* [1].

Pour le cas, assez fréquent du reste, où la communauté, trop pauvre, serait obligée d'abandonner ses prêtres à eux-mêmes, et par suite à la charge souvent du diocèse, l'Ordinaire peut leur imposer un poste où ils pourront honorablement gagner leur vie en rendant service au diocèse. Nous ne voyons pas à quel titre les supérieurs pourraient réclamer une demande de permission de la part de l'évêque. Sans doute, ils ont la faculté de rappeler leurs religieux, s'ils peuvent leur offrir un asile et du pain dans une maison de leur ordre; mais en dehors de cela les religieux sont *sub obedientia Ordinarii loci in quo degent.*

Pour le religieux qui se trouve dans le monde, il peut certainement recevoir *validement* la juridiction de l'évêque du diocèse où il se trouve.

Quant à la nécessité de prévenir son supérieur, nécessité qui se trouverait imposée par les constitutions, il est à conseiller aux religieux de s'y soumettre par déférence pour leurs supérieurs, qui en réalité restent chargés de leur responsabilité devant Dieu et devant l'Eglise. En tout cas, nous n'y voyons pas un précepte obligeant en conscience, même *sub levi.* De fait, les constitutions n'obligent point par elles-mêmes sous peine de péché.

De plus, la nécessité n'a pas de loi, et les religieux qui n'auraient pu facilement solliciter la permission de leurs supérieurs pour accepter la juridiction conférée par l'évêque, sont, il est vrai, après coup tenus par la *bienséance* à prévenir ces supérieurs; mais ceux-ci ne peuvent ni déclarer *invalides* les actes de juridiction accomplis avec les pouvoirs reçus de l'évêque, ni les dire *illicites.* La seule ressource qu'il leur reste, c'est de rappeler le religieux dans une maison de l'Institut. De son côté l'évêque peut faire intervenir le Saint-Siège pour garder momentanément un religieux dont il a besoin pour quelque temps, *ad nutum S. Sedis.*

Dans toutes ces questions si délicates soulevées par la loi sur les congrégations, il faut de côté et d'autre montrer un grand détachement des idées personnelles et voir l'intérêt supérieur de l'Eglise.

Nous n'avons pas mandat pour donner des conseils, pas plus à nos évêques qu'aux supérieurs de nos communautés dissoutes. Toutefois, en présence d'intérêts opposés, il est bon de rappeler quelques principes généraux, tirés des circonstances :

1° Tout le monde est d'accord pour désirer que la crise traversée par les congrégations en France soit *passagère* et que de nouvelles lois de liberté plus ou moins complète, mais enfin de liberté réelle, luisent sur notre pays, permettant de reconstituer les Instituts religieux sur des bases *légales.* On ne peut se faire à la pensée que c'en est fini pour toujours des vœux religieux en France !

2° Les supérieurs réguliers se demandent avec angoisse ce que sera la vie religieuse dans leurs maisons quand, la tourmente passée, les membres des communautés qui auront été sécularisés définitivement reprendront la vie commune, qui est un enchaînement de sacrifices de chaque moment. Même dans le train ordinaire des choses, l'obéissance à toutes les menues prescriptions de la règle est difficile : que sera-ce après des années passées en dehors de toute surveillance sérieuse ? Aussi l'autorité religieuse, en face de cette perspective, a-t-elle tendance à maintenir strictement les liens de l'obéissance. En se plaçant à son point de vue, on ne peut que l'approuver : il y a là un intérêt supérieur de la vie religieuse en France, au moment du rétablissement des Instituts.

3° Les administrations diocésaines se placent à un autre point de vue. Le religieux non sécularisé est pour elles une charge, qui n'est pas compensée par les services qu'il rend, ces services pouvant être interrompus subitement par le rappel des supérieurs. Aussi les évêques désirent-ils avoir la liberté de disposer à leur gré des religieux qu'on leur envoie.

4° Quant à ces derniers, on ne peut que leur conseiller la déférence et l'amour pour leurs supérieurs, et l'obéissance et la reconnaissance pour l'évêque qui les nourrit.

[1] *Ami du Clergé,* 1903, p. 536.

LITURGIE

Q. — 1° Notre évêque nous a commandé une neuvaine de messes votives solennelles en l'honneur de l'Immaculée Conception, et ces messes sont du même rang que les messes votives du 1er vendredi du mois, ne le cédant qu'à un double de 1re classe ou dimanche de 1re classe.

Etant aumônier d'un couvent dans la chapelle semi-publique duquel il n'y a qu'une messe chaque dimanche, pouvais-je :

a) Dire la messe votive le 2e et le 3e dimanche de l'Avent ?

b) Si oui, devais-je faire mémoire de l'Avent *sub una conclusione ?*

2° Nous avons un tabernacle très beau, sculpté et doré. Devons-nous le couvrir d'un voile ?

3° Nous avions conjointement avec le 4e dimanche de l'Avent la fête de l'Expectation simplifiée. Je n'ai pas dit la doxologie dans l'office. Le devais-je ?

R. — Ad I. La solution de votre cas ne présente aucune difficulté. Vu le décret du 22 juin 1904, qui autorise les triduums ou neuvaines de messes solennelles en l'honneur de l'Immaculée Conception, avec les mêmes privilèges que la messe du Sacré-Cœur le 1er vendredi de chaque mois, vous pouviez certainement dire la messe votive de l'Immaculée Conception le 2e et le 3e dimanche de

l'Avent, et il n'y avait pas lieu de faire mémoire du dimanche à cette messe. Car les messes votives solennelles de ce genre excluent toute mémoire et ne sont empêchées que par les fêtes et dimanches de 1re classe. (S. R. C., 30 juin 1896, n. 3922, § 2).

Ad II. Pour être dispensé d'avoir un conopée à l'autel du Saint-Sacrement, il ne suffit pas que le tabernacle soit très beau comme sculpture, ni même d'or ou d'argent (S. R. C., 7 août 1880, n. 3520) ; mais il faut de plus que des inconvénients ou des difficultés sérieuses s'opposent à son emploi, comme en Guinée en raison des insectes qui s'y réfugient (S. R. C., 27 juillet 1878, n. 3450), ou dans les basiliques majeures de Rome à cause des proportions grandioses du tabernacle. *(Ephém. Liturg.*, 1894, p. 360).

La coutume ne suffirait pas davantage pour en dispenser; car la S. Congrégation ordonne, dans ce cas, d'observer la rubrique du Rituel. (S. R. C., 28 avril 1866, n. 3150 ; 1er juillet 1904).

Ad III. Je crois que vous deviez en raison de la fête simplifiée de l'Expectation dire à l'office la doxologie que lui assigne le Bréviaire : *Virtus, honor*, etc. (S. R. C., 21 juin 1670, n. 1404, ad 1 ; 29 nov. 1738, n. 2340, ad 5), et à la messe la préface *Te in Expectatione B. M.*, etc. (S. R. C., 3 mars 1761, n. 2461, ad 5).

Cela ressort d'un cas semblable où, la Translation de la maison de Lorette étant simplifiée un dimanche d'Avent, Rome ordonne de dire la doxologie et la préface de la fête simplifiée. (S. R. C., 29 juillet 1904, ad V, *in una Fratrum minorum)*.

Q. — Un docteur m'a dit tout dernièrement que d'après un nouveau décret, on ne devait pas mettre de voile devant l'ostensoir quand on prêchait en présence du Saint-Sacrement exposé. Est-ce vrai ?

R. — L'*Ami* a le regret de trouver votre docteur en défaut. Faites-lui lire ce décret :

Num tolerari possit consuetudinem exponendi SSmum Sacramentum et coram eo Missam celebrandi (occasione Novemdialis) in qua fit post evangelium prædicatio verbi Dei et plerumque de sanctis ?... — Resp. *Affirmative ;* apposito tamen velamine ante SSmam Eucharistiam, dum habetur concio. (S. R. C., 10 mai 1890, n. 3728, ad II).

Q. — 1° Je veux attirer votre attention sur le commencement de Livre de la première semaine d'août. Il se trouve que les sept jours ont des offices avec leçons propres, et tous du rit double-majeur, sauf saint Alphonse et saint Etienne. Où placer ce commencement ?

2° En la férie VIe des Quatre-Temps de septembre, il y a une postcommunion à changer. Est-ce celle de la férie ou celle de saint Thomas de Villeneuve ?

R. — Ad I. Il ne peut y avoir d'hésitation qu'au sujet de saint Alphonse et de saint Etienne, car ce sont les deux offices de grade moins élevé qu'on rencontre dans la semaine.

Mais faut-il placer le commencement de Livre le 2 août ou le 3 ? Il semblerait de prime abord qu'on doive le placer le 2, parce que ce jour-là les leçons sont du commun des Docteurs, tandis que le 3 les leçons sont propres à saint Etienne et reproduisent une partie de ses paroles et de sa vie. Cependant, pour obéir aux décrets qui ne distinguent pas entre leçons propres et leçons du commun, il faut placer le commencement du livre le 3, parce que le grade est semidouble et inférieur alors au rit de saint Alphonse. (S. R. C., 27 mars 1779, n. 2514, ad 3; 5 mai 1736, ad tit. XXV, dub. 2, n. 2319; 28 juin 1886, n. 3665, ad 2).

Ad II. La postcommunion de la messe *Statuit* de saint Thomas de Villeneuve étant la même que la postcommunion de la férie VIe des Quatre-Temps de septembre, en devra, en 1905, emprunter la postcommunion de saint Thomas de Villeneuve à la messe *Sacerdotes*, et ne pas changer celle de la férie. (S. R. C., 5 fév. 1895, n. 3844, ad 6).

Q. — A la messe d'enterrement et à l'absoute pour une religieuse, quel nom mettre à la lettre N. de l'oraison *Deus cui proprium est...*, — son nom de baptême ou son nom de religion ?

R. — S'il s'agit de religieuses consacrées à Dieu d'après les formes prescrites par le Pontifical ou un Cérémonial équivalent dûment autorisé, — l'Eglise ayant constaté officiellement dans ses oraisons leur mort au monde et accepté l'engagement pris par elles de vivre désormais en Dieu par les trois vœux de pauvreté, d'obéissance et de chasteté, — elles sont censées de ce monde comme n'en étant plus. Le nom sous lequel elles étaient connues jusque-là disparaît avec elles de la vie ordinaire; en entrant dans leur nouvelle voie, elles prennent un nom nouveau, et elles ne le quitteront plus. Si elles meurent, c'est sous ce nom que l'Eglise priera pour elles dans ses oraisons; si on les place un jour sur les autels, c'est sous ce nom qu'on les invoquera. Témoin la Bienheureuse Marie de l'Incarnation qui, avant son entrée au Carmel, portait le nom de Barbe; saint Pie V qui, avant son élévation au souverain pontificat, s'appelait Michel, etc. (Cf. les *Petits Bollandistes*, 18 avril et 5 mai).

Mais s'il s'agit de religieuses dont l'Eglise n'a point reconnu ni accepté solennellement les vœux dans le sens précité, c'est le nom de baptême qu'on doit employer dans les fonctions liturgiques et par conséquent à l'enterrement et aux services de ces religieuses. (Cf. *Ephém. Liturgiques*, 1893, p 627).

Q. — Dans une paroisse que je dessers, je n'ai point de chantre. Ce sont les jeunes filles qui exécutent pendant la messe quelques chants communs, *Kyrie, Credo*, qu'elles connaissent. Je chante les oraisons, évangile, Préface, *Pater*, comme à une grand'messe. Je poursuis ensuite la messe pendant qu'on chante le *Credo*.

Je vous prie de me faire connaître ce que vous pensez de cette manière de faire, qui existait avant moi, et